

## VARIACIONES SOBRE EL VIAJE (DOS VIAJEROS EJEMPLARES: MISTRAL Y OYARZÚN)

*Fernando Pérez Villalón\**

### 1. EL FIN DEL VIAJE (LA ERA DEL TURISMO)

En un artículo publicado no hace mucho, el historiador Joaquín Fernandois propone ciertas ideas en torno al tema del viaje<sup>1</sup>. Me gustaría discutir aquí algunas de esas ideas, proponiendo a la vez otras que su ensayo me sugiere, a la luz de la obra de dos escritores y viajeros chilenos del siglo recién pasado: Luis Oyarzún y Gabriela Mistral.

Fernandois dialoga con *Abroad*, el libro de Paul Fussell sobre los viajeros ingleses de entreguerras<sup>2</sup>. Fussell distingue tres actitudes o momentos sucesivos en relación con el viaje: la exploración, el “verdadero viaje” o “viaje propiamente tal” y el turismo. Según Fussell, la era del viaje se habría dado entre la era de la exploración y la del turismo. Fernandois, por

\* Licenciado en Letras con mención en Lingüística y Literatura Hispánicas de la Pontificia Universidad Católica de Chile. Master of Arts en literatura comparada por la Universidad de Massachusetts Amherst. Este trabajo fue elaborado gracias al proyecto FONDECYT 1980789, dirigido por el profesor Roberto Hozven, de la Pontificia Universidad Católica de Chile.

<sup>1</sup> “El fin del viaje: ¿una pérdida irrecuperable?”. Revista *Estudios públicos* N° 77, verano 2000.

<sup>2</sup> *Abroad. British Literary Travelling Between the Wars*. Oxford: Oxford UP, 1980. Aprovecho aquí de agradecer al profesor Fernandois el haberme recibido y aconsejado cuando este ensayo no era más que un vago proyecto estimulado por la lectura de su texto, así como haberme facilitado una copia del libro de Fussell. Aprovecho también de señalar que la formulación de la noción de ‘fin del viaje’ me pareció mucho más aguda en el ensayo de Fernandois que en el libro de Fussell al cual él se la atribuye.

su parte, propone que estas tres actitudes pueden considerarse no solo como tres momentos sucesivos en la historia del viajar (es decir, diacrónicamente), sino también como tres actitudes simultáneas adoptadas en relación con él (de manera sincrónica) o como fases de un ciclo siempre repetido.

El tema de la violencia ejercida por los descubridores, conquistadores o exploradores de nuevas tierras, especialmente desde el Renacimiento en adelante, ha sido tratado innumerables veces por los teóricos del orientalismo, la subalternidad y la condición postcolonial<sup>3</sup>. Las reflexiones en torno a él podrían resumirse diciendo que la actitud del explorador es de violencia en relación al otro, de aniquilación de diferencias. Esta violencia no es solo material y fáctica, sino también epistemológica: se asimila al otro a los patrones propios, a las categorías conocidas, se lo reduce para asimilar su diferencia. Esta actitud puede encontrarse tanto en los cronistas españoles que describen la vida de los indígenas a partir de esquemas preconcebidos, como en los etnógrafos actuales que analizan a comunidades “primitivas”, proyectando en ellas sus propias concepciones y prejuicios<sup>4</sup>.

Más interesante y más urgente me parece, en cambio, explorar las formas que adopta el viaje en la era del turismo, estudiar a los viajeros de la época del fin del viaje. Según Fussell, con la masificación del transporte aéreo y la creciente facilidad para desplazarse, la era del viaje tocó a su fin. En palabras de Fermandois, “el viaje se esfumó porque el mundo moderno consiste en un cambio vertiginoso que presenta un desafío para la identidad. Únicamente niveles crecientes de abstracción pueden, para el hombre civilizado, en un precario balance de los opuestos, conservar algo de la sensación de otrora...”<sup>5</sup>

La idea de que el viaje se acabe justo en el momento en que se viaja más podría parecer paradójico, pero Fermandois argumenta, siguiendo a Fussell, que hoy en día “no se viaja; simplemente hay desplazamientos. El viaje

<sup>3</sup> Me refiero al trabajo de Edward Said, Gayatri Spivak, Homi Bhabha y Ranajit Guha, entre muchos otros.

<sup>4</sup> Cfr. el ensayo de James Clifford titulado “On Ethnographic Allegory” (en *The Predicament of Culture: Twentieth-Century Ethnography, Literature, and Art*. Cambridge, Mass.: Harvard UP, 1988), donde se describe ingeniosamente el modo en que la representación científica de los pueblos “primitivos” incorpora aspectos alegóricos que refieren más a las preocupaciones o marcos culturales del etnógrafo que a la realidad de su objeto de estudio.

<sup>5</sup> Fermandois, *op.cit.*, p. 343.

suponía un grado de incertidumbre, no en las condiciones o posibilidades de supervivencia, pero sí en la consistencia del lugar al que el hombre se dirigía”<sup>6</sup>.

La diferencia entre el turista y el viajero, que Fermeandois y Fussell remiten a Paul Bowles, radica sobre todo en el grado de control sobre lo que sucede. El turista da una vuelta, un *tour*, en el que todo puede ser anticipado. Cada instante de su viaje ha sido planificado minuciosamente con antelación. Esto impide que la experiencia del viaje lo transforme, al privarla de todo riesgo. El viaje se le ha vuelto rutinario: “...al viaje le era inherente una maduración de la personalidad del viajero. Se daba un incremento de su conciencia, un proceso de aprendizaje; el viajero, una vez consumado el viaje, no era el mismo de antes”<sup>7</sup>. El turista transita por pseudo-lugares con la misma comodidad que si los viera en el travel-channel. Entre él y los “lugares” por los que se desplaza hay como una membrana impermeable, que amortigua todo riesgo: el viajero es inmune a los *shocks*. Por otra parte, la homogeneidad de los lugares va cada día en aumento. Como lo describe el etnógrafo francés Marc Augé,

los que viajan a lejanas regiones, generalmente en grupo, para hacer provisión de sol y de imágenes, se exponen, en el mejor de los casos, a encontrar solamente aquello que esperaban encontrar: a saber, hoteles extrañamente semejantes a los que frecuentaban en otros lugares el año anterior, habitaciones con televisión para mirar el programa de CNN, las series norteamericanas o la película pornográfica del momento, piscinas situadas junto a las playas y, en el caso de los más venturosos, algunos leones de Kenya fieles a la cita que les asigna por la tarde un hábil guía, algunos flamencos rosados, algunas ballenas argentinas, algunos canastos o mostradores en los que los descendientes de los salvajes de antes venden sus baratijas a las puertas de sus reservas o hasta en el centro mismo de las ciudades donde, empobrecidos, se proletarizan<sup>8</sup>.

Esta conversión del viaje en turismo tiene que ver con el tema del embotamiento o empobrecimiento de la experiencia en la modernidad, que ha

<sup>6</sup> *Ibid.*

<sup>7</sup> *Ibid.*

<sup>8</sup> Marc Augé, *El viaje imposible. El turismo y sus imágenes*. Barcelona: Gedisa, 1998.

discutido Walter Benjamin mejor que nadie en textos como “El narrador” y “Experiencia y pobreza”<sup>9</sup>. Ambos se centran en la creciente imposibilidad de comunicar la experiencia vivida, cuya magnitud nos desborda y excede. Ello, en vez de enriquecernos, según Benjamin, conduce al embotamiento de nuestra capacidad experiencial. Como señala Giorgio Agamben, reflexionando a partir de Benjamin,

todo discurso sobre la experiencia debe hoy en día partir de la siguiente constatación: ella no es ya para nosotros algo realizable. Puesto que el hombre contemporáneo, tal como ha sido privado de su biografía, se ha encontrado despojado de su experiencia: tal vez incluso la capacidad de efectuar y transmitir experiencias es uno de los escasos datos seguros de los que dispone acerca de su condición<sup>10</sup>.

Benjamin atribuía esta imposibilidad a la experiencia traumática de la Segunda Guerra Mundial, pero, como apunta Agamben,

sabemos hoy en día que no es necesaria una catástrofe para que se destruya la experiencia: la vida cotidiana en una gran ciudad en tiempos de paz basta perfectamente para garantizar ese resultado. En la jornada de un hombre contemporáneo, en efecto, no queda nada que pueda traducirse en experiencia. (...) El hombre moderno vuelve a su casa por la tarde agotado por un montón de acontecimientos sin que ninguno de ellos se haya transformado en experiencia<sup>11</sup>.

Ahora bien, es posible que nuestra visión de la “época de oro de los viajes” no sea más que una idealización retrospectiva. De hecho, no cuesta nada

<sup>9</sup> El primero está incluido en *Para una crítica de la violencia y otros ensayos. Iluminaciones IV* (Madrid: Taurus, 1998). El segundo, en *Discursos interrumpidos I* (Madrid: Taurus, 1973). Cfr. también el “Programa para una filosofía venidera”, incluido en *Para una crítica... Como bibliografía secundaria sobre la experiencia en Benjamin*, cfr. el capítulo “Prensa y experiencia”, de *Walter Benjamin. La lengua del exilio* (Santiago: Arcis-LOM, 1997), de Elizabeth Collingwood-Selby y el texto “Cuatro señas sobre experiencia, historia y facticidad”, introducción de Pablo Oyarzún a su traducción de *La dialéctica en suspenso* (Santiago: Arcis-LOM, s/año), de Walter Benjamin.

<sup>10</sup> Giorgio Agamben, *Enfance et histoire. Destruction de l'expérience et origine de l'histoire*. Éditions Payot, 1989, p. 19.

<sup>11</sup> Agamben, *op. cit.*, p. 20.

ver que desde los inicios de la época moderna, se ha tenido una clara conciencia de los límites del viaje. Tracemos, para ver esto, algunos puntos de la genealogía del viaje como hoy se lo comprende.

La monotonía rutinaria de la vida burguesa dotó al viaje de un aura legendaria y fascinante. Viajar era abandonar el hastío, el tedio, librarse del *spleen* y del *ennui*, salir del desasosiego. Viajar era entonces entregarse, abandonarse a la experiencia, dejarse ir con los ojos abiertos al encuentro de lo otro que nos habita, o más bien dejar que el contacto con un otro nos arranque de nuestro entumecimiento, nos despierte de la monotonía. A partir del romanticismo alemán, el viaje pasó a formar parte de la *Bildung* (formación, cultura) del sujeto ilustrado. La experiencia de lo extranjero era una parte imprescindible del acceso a la cultura propia (Fermadois propone el *Viaje italiano* de Goethe como paradigma de esta función formativa, cultural, del viaje)<sup>12</sup>.

La fascinación por el viaje es también un tópico innegable en la literatura de vanguardia. Basta ver, por ejemplo, la extrema movilidad de Blaise Cendrars o Henry Miller, que parecieran haber hecho suya esa divisa citada por Yourcenar: “on n’est bien qu’ailleurs”, no se está bien más que en otra parte. El viaje sirve además de modelo arquetípico para toda transgresión o trastrocamiento de la experiencia (las drogas, el erotismo, la violencia, el misticismo). Henri Michaux viaja tanto en sus desplazamientos físicos como en sus experiencias con la mescalina o en sus descripciones de países imaginarios<sup>13</sup>, Artaud y Lawrence descubren en México el lugar alucinante donde encarnaron sus visiones utópicas y antieuropeas, Pound y Huidobro inician sus extensos poemas vanguardistas (los *Cantos* y *Altazor*) con escenas de partida. La contraparte a esta experiencia eufórica del viaje, sin embargo, era siempre la constatación de que el desplazamiento no sirve de nada, de que la naturaleza humana es igualmente corrupta en todas partes, que la experiencia del viaje es finalmente tan banal y fatigosa como

<sup>12</sup> Cfr. *L'épreuve de l'étranger*, de Antoine Berman (París: Gallimard, 1984), que discute el tema en el marco de una teoría de la traducción, y cuyas observaciones sobre la relación entre formación (*Bildung*), experiencia y reflexión son notables. Cfr. también el capítulo dedicado a esa época del libro *Extranjeros a nosotros mismos*, de Julia Kristeva (Barcelona: Plaza y Janés, pp. 215-221).

<sup>13</sup> Cfr. al respecto los artículos “En marge de voyage”, de Jean Rodaut (*Magazine littéraire* n° 364, abril 1998) y “Michaux: movimientos”, de Daniela Goñi (*Vértebra* n° 4, septiembre 1999).

cualquier otra<sup>14</sup>. En términos de Pessoa, la experiencia alucinante de viajar está asociada indisolublemente al

tedio de lo constantemente nuevo, el tedio de descubrir, bajo la falsa diferencia de las cosas y de las ideas, la perenne identidad de todo, la semejanza absoluta entre la mezquita, el templo y la iglesia, la igualdad de la cabaña y el castillo, el mismo cuerpo que es rey vestido y salvaje desnudo, la eterna concordancia de la vida consigo misma, el estancamiento de todo lo que, vivo sólo por moverse, está pasando<sup>15</sup>.

Ahora bien, esta desilusión estaba contenida en germen ya en los primeros relatos de viajes, o en su contraparte paródica (pensemos, por ejemplo, en *Los viajes de Gulliver*). Si el viaje de formación estaba ligado a una cierta experiencia de lo “otro” que enriquecía dialécticamente lo propio, y por tanto a una relación mediada con la muerte que fortalecía la vida, el viaje del escéptico pierde esa conexión. Se vuelve inane, rutinario y, sobre todo, tedioso. ¿El viaje, entonces, nació muerto? Como dice Enrique Lihn, “No bien partía un barco de oro de la orilla /cuando ya no era orilla ni barco ni partía”<sup>16</sup>. Tal vez nunca hubo viajes (y, en todo caso, si los hubo, ya no volverá a haberlos: ya perdimos la inocencia). Baudelaire bien lo sabía: la facilidad de los transportes que volvía posible viajar más y mejor acabaría tarde o temprano por privarnos de la posibilidad de acceder a algo nuevo. Una alternativa ante esta desoladora perspectiva es la subjetivización de la experiencia de viajar: para encontrar la experiencia no haría falta en verdad desplazarse, sino dejarse impresionar, abrir los sentidos a las sorpresas que nos puede deparar la propia patria: “¿Viajar?”, nos dice Pessoa,

[p]ara viajar basta con existir. Voy de día a día, como de estación a estación, en el tren de mi cuerpo, o de mi destino, asomado a las calles y a las plazas, a los gestos y a los rostros, siempre iguales y

<sup>14</sup> Este doble saber acerca del deslumbramiento y de la inanidad del desplazarse se halla formulado ya certeramente en la obra de Charles Baudelaire, especialmente en su poema “Le voyage” (“El viaje”).

<sup>15</sup> *El libro del desasosiego* (Barcelona: Seix Barral, 1993, traducción de Ángel Crespo, p. 346).

<sup>16</sup> “Kandinsky 1904”, en *Porque escribí* (México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1995, p. 280).

siempre diferentes como, al final, lo son todos los paisajes. (...) La vida es lo que hacemos de ella. Los viajes son los viajeros. Lo que vemos no es lo que vemos, sino lo que somos<sup>17</sup>.

Es en cierta medida lo que propone Ferandois para recuperar el viaje al afirmar que “no es la distancia física lo que confiere el carácter de ‘viaje’ al viaje.” Para Ferandois, la idea del viaje es “siempre más poderosa que la experiencia del viaje mismo”. El fin del viaje podría aparecer, entonces, como una oportunidad de conocerlo. Ahora que no viajamos, podemos entender mejor que nunca la noción de viaje. El viaje se ha asociado históricamente a muchas otras experiencias, para las que sirve de metáfora o alegoría. Se lo ha comparado al misticismo, al erotismo, a la escritura y a la creación artística en general, a la lectura, a la traducción, la embriaguez y la vida. Estas asociaciones están establecidas y codificadas. En ellas consiste, creo, lo que Ferandois llama “idea del viaje”. Y es cierto que, al clausurarse la era del viaje, es muy posible que las comprendamos y asimilemos de modo más lúcido, debido a la distancia que de ellas nos separa. Me parece, sin embargo, que la experiencia del viaje no debe subsumirse tan apresuradamente en la idea del viaje, como si esta la agotara, especialmente si recordamos que la experiencia ha sido caracterizada por numerosos filósofos en términos de su singularidad e inanticipabilidad<sup>18</sup>. No es, por tanto, asimilable a partir de códigos previamente conocidos. Hay algo en el viaje que no coincide simplemente con ese saber acumulado y formulado por la tradición viajera. Intentaré, por lo tanto, en las páginas siguientes, ver cómo tratan Mistral y Oyarzún la idea del viaje, pero, a la vez, descifrar cómo opera sobre sus textos la experiencia del viaje.

## 2. DOS VIAJEROS EJEMPLARES

El tema del viaje es una constante en la ensayística hispanoamericana. Se lo puede rastrear fácilmente en autores como Domingo Sarmiento, Pedro Henríquez Ureña y Octavio Paz, para dar solo tres ejemplos. Si bien es cierto que, por una parte, la experiencia del viaje para los latinoamericanos comparte los rasgos generales recién descritos, por otro lado no es menos

<sup>17</sup> Pessoa, *op. cit.*, p. 347.

<sup>18</sup> Cfr. la introducción de Pablo Oyarzún a *La dialéctica en suspenso*, de Walter Benjamin.

cierto que se han visto en ella ciertos rasgos propios; principalmente, la particularidad de darse desde zonas no centrales, de iniciarse desde la periferia. El punto de partida, entonces, es una precariedad. El punto de llegada puede ser otra precariedad o una zona más estable, cargada de historia, conocida de antemano por el aura de prestigio que confieren la historia, el arte y la literatura.

El viaje del latinoamericano a Europa, al contrario del viaje del europeo, se articula como una suerte de peregrinación al lugar de la cultura, un “retorno” al “origen” europeo, a la vez que la confirmación de que no se pertenece a ese lugar<sup>19</sup>. Es, en ese sentido, un viaje más centrípeto que excéntrico. De hecho, es en general a partir de una experiencia europea que se han constituido los relatos identitarios de escritores como Cortázar, Carpentier u Octavio Paz. El viaje cumple entonces su función de formador, confiere la distancia necesaria para comprender lo propio y regresar a casa enriquecido, como supone el esquema dialéctico que subyace al viaje formativo<sup>20</sup>.

Por lo general, los viajeros latinoamericanos articulan sus relatos recurriendo a tropos tomados del relato de viajes europeos (no podría ser de otra manera)<sup>21</sup>. Por otra parte, la pertenencia a zonas “culturalmente inestables”<sup>22</sup> hace vacilar estos modelos adquiridos: muchas veces el viajero latinoamericano, por provenir de una zona percibida por él mismo como precaria, está más atento a las trampas del viaje, se encierra menos en esa caparazón de prejuicios que amenaza con volver imposible la experiencia de lo ajeno al europeo o norteamericano. El latinoamericano no ha leído nunca “todos los libros”, y no tiene hogar estable a donde regresar enriquecido de experiencias. Esto lo vuelve un sujeto destinado al viaje de antemano, al mismo tiempo que hace vacilar la función formadora del viaje. Más

<sup>19</sup> Cfr., en ese sentido, el lúcido ensayo de Beatriz Sarlo sobre Victoria Ocampo en su *La máquina cultural: maestras, traductores y vanguardistas*. Buenos Aires: Ariel, 1998.

<sup>20</sup> Para una crítica a los supuestos de este esquema dialéctico, cfr. el capítulo sobre Hölderlin de Berman (*op. cit.* pp. 250-278), así como el lúcido texto de Pablo Oyarzún “Borges: cuatro figuras de la traducción y la cara borrosa del individuo” (*Vértebra* 7-8, agosto 2002).

<sup>21</sup> Cfr., al respecto, la introducción al libro de Liliane Brintrup *Viaje y escritura. Viajeros románticos chilenos*. Peter Lang: Nueva York, 1992, que discute acertadamente algunos rasgos del viajero latinoamericano.

<sup>22</sup> La denominación proviene de Luiz Costa Lima, en su artículo “O pai e o trickster” (en *Terra ignota*. Río de Janeiro, Civilização Brasileira, 1997).

que enriquecedor, el viaje es por momentos puro exilio, total desolación y desamparo descentrante, desconcierto.

El recorrido por la periferia o por el propio territorio también tiene importancia para los latinoamericanos. Proporciona, por una parte, el sentimiento de pertenencia a una región, a un pueblo. Es lo que señala, por ejemplo, Gabriela Mistral cuando afirma a propósito de sus errancias por el continente americano que

Digan lo que quieran de la falta de unidad de nuestra América, este viaje y estos viajes míos pasando de un país al siguiente como de un barrio al otro barrio y llegando a ellos como a mi casa (...) no me dejan convencerme nunca de la extranjería que me cuentan empecinados, este poder llegar a veintiún países con el mismo “buenos días” y el mismo gesto de conciudadanía natural que me aceptan sin petición expresa<sup>23</sup>.

Por otra parte, el recorrido por otras periferias diversas puede otorgar al viajero la conciencia de la singularidad de la suya propia (como le ocurre por momentos a Luis Oyarzún durante su viaje a Oriente)<sup>24</sup>. Se comprende entonces que la periferia no es ni por asomo tan homogénea como nos hacen creer los relatos del centro, que no hay de ella sino definiciones ficticias, que algo en ella escapa a los relatos que la cuentan.

La alegoría del viaje como forma de conocimiento y experiencia de lo otro puede encontrarse en numerosos ensayistas chilenos de este siglo, como Benjamín Subercaseaux, Martín Cerda, Jorge Guzmán, Jorge Edwards o Adriana Valdés, por nombrar solo a algunos. Me centraré, sin embargo, solo en dos autores: Gabriela Mistral y Luis Oyarzún. Me interesa describir cómo opera el viaje en sus textos, y qué saber acerca del viaje contienen éstos. En otras palabras, me propongo averiguar tanto qué les dice el viaje a ellos, como qué nos dicen ellos a nosotros, sus lectores, sobre el viaje. Intentaré, por otra parte, mostrar en qué medida ellos ilustran lo que afirma Fernandois sobre la pérdida del viaje, a la vez que descubrir en qué medida proporcionan pistas que complementen sus ideas, señalando cómo en ellos la experiencia del viaje interrumpe y disturba la idea del viaje.

<sup>23</sup> Gabriela *anda por el mundo*. Santiago: Andrés Bello, 1978, p. 31.

<sup>24</sup> Luis Oyarzún, *Diario de Oriente. Unión Soviética, China e India* (Santiago: Editorial Universitaria, 1960).

### 2.1. *La recadera andariega (Gabriela Mistral)*

Gabriela Mistral supo sin duda del viaje. Desde su descenso al sur, a Punta Arenas, cuando joven, hasta sus recorridos por Europa, pasando por su viaje a México (su primera salida del país), nunca cesó de moverse. Y de esta errancia quedó huella en su escritura. El viaje es para ella tanto un repertorio retórico que le permite articular sus textos como una experiencia inquietantemente disruptiva y dislocante.

La crítica mistraliana tradicional suele abocarse a temas como la maternidad frustrada, el amor único y malogrado de su juventud, la religiosidad y abnegación, lo femenino, la vocación pedagógica, etc. La crítica más actual se dedica a menudo a problematizar esa imagen de Mistral, proponiendo nuevas lecturas en diálogo con la teoría textual contemporánea, el psicoanálisis, el feminismo y varios otros saberes que han puesto en cuestión tanto el positivismo como el impresionismo en los que se basaba la crítica tradicional, así como el enfoque ingenuamente biográfico de la obra literaria<sup>25</sup>. Sin embargo, pese a las enormes diferencias de énfasis, el tema del viaje ha estado siempre presente en los comentaristas e intérpretes de Mistral. En un ensayo sobre Mistral, anota Alone:

...a Gabriela le placía andar. (...) /¿Herencia paterna, un poco de neurosis?/ El hecho es que no puede fijarse./ Su instalación siempre tiene aire provisorio. No sienta pie, no echa raíces. Conserva en su actitud algo de la viajera que ha llegado ayer, que partirá mañana, con sus maletas listas. Ella misma calificábase familiarmente de ‘patiloca’ y, aunque a los escritores chilenos les ha gustado navegar, D’Halmar, Huidobro y hasta Neruda resultan a su lado unos sedentarios<sup>26</sup>.

También Teitelboim, en su biografía, dedica varios párrafos al tema del desplazamiento constante de la escritora:

<sup>25</sup> Para una discusión más extensa de la crítica mistraliana, cfr. “Genealogía de un ícono: crítica de la recepción de Gabriela Mistral”, de Kemy Oyarzún (en *Nomadias* n° 3 año 2, primer semestre 1998) y mi texto “Presentación de Patricio Marchant” (*Vértebra* 6, noviembre 2000).

<sup>26</sup> *Los cuatro grandes de la literatura chilena durante el siglo XX* (Santiago: Zig-Zag, 1962, p. 137).

La patiloca sin remedio era inconciliable con las largas permanencias. Su vida era como un carro de mudanzas. / A este vicio ambulatorio, a esta búsqueda incesante de un sitio distinto los psicólogos lo denominan neofilia. Una enfermedad del espíritu. Sus fieles secretarías tuvieron que seguir a esta chilena errante por muchos lados, aunque todas ellas sintieran la necesidad de fijarse en un punto. Vagabunda como su padre, pero no olvidadiza de países y afectos, su vida es como un río siempre en marcha<sup>27</sup>.

Por su parte, Raquel Olea, en sus “Apuntes para (re)visar una biografía”, escribe:

Nómade y viajera, Gabriela Mistral constituye un sujeto social plural y autodiseminado en distintas zonas geográficas y en múltiples funciones sociales. Errancia y heterogeneidad constituyen un signo de la experiencia biográfica de Mistral. Sujeto de diferencia femenina, ésta se constituye por ausencia de las funciones reproductivas y máximamente sedentarias de la mujer chilena de esa época, ligada al espacio doméstico y a las funciones familiares<sup>28</sup>.

El tema del viaje, entonces, proporciona una buena entrada a la obra mistraliana, porque, pese a haber sido reconocido como una de las constantes en su obra y en su biografía, no está tan desgastado como otros. No se ha tejido en torno a él esa apretada trama de lugares comunes que es preciso remontar penosamente para referirse a temas como lo genérico, lo ideológico, lo americano o lo religioso. No se requiere, por lo mismo, esgrimir tantos saberes para aproximarse a él. Me limitaré por ahora a abordar el tema en parte de su prosa<sup>29</sup>. Sería deseable un examen global de ésta en relación a él, así como una aproximación a su lírica desde esta perspectiva, pero ambas tareas exceden los límites de este trabajo.

Gabriela Mistral se inició en el periodismo a instancias de Carlos Silva Vildósola. Varias de esas crónicas, escritas en el extranjero, llevaban por

<sup>27</sup> *Gabriela Mistral pública y secreta*. Santiago: Editorial Universitaria, 1999, p. 296.

<sup>28</sup> *Nomádias* n° 3 año 2, primer semestre 1998, p. 68.

<sup>29</sup> Concretamente, los *Recados contando a Chile* (Santiago: Editorial del Pacífico, 1957) y los ensayos recogidos por Roque Esteban Scarpa en *Gabriela anda por el mundo* (Santiago: Andrés Bello, 1978) y por Alfonso Calderón en *Materias* (Santiago: Universitaria, 1978).

título el de “recados”. Las referidas a Chile han sido reunidas por Alfonso Escudero en el libro *Recados contando a Chile*. La idea del viaje, como veremos, articula estos textos a manera de columna vertebral, definiendo un lugar de enunciación incierto, movedizo, nómade, a la vez que anclado en el recuerdo y la nostalgia. Es la noción de viaje la que subyace a los recorridos de Mistral por la geografía chilena, descifrada una y otra vez, descrita con cariño desde la distancia, así como los recados contando su paso por regiones extranjeras, exilio de descastada que envía tarjetas postales a sus familiares en la patria abandonada.

Al titular de esa manera sus crónicas, Mistral juega con las muy diversas acepciones de la palabra “recado”, desde la más evidente (“mensaje o respuesta que de palabra se da o se envía a otro”) hasta otros menos conocidos como “encargo, encomienda”, “memoria o cariño que se tiene a una persona”, “regalo, presente”, “precaución, seguridad”, entre muchos otros. Sus textos no son entonces tan solo mensajes enviados desde la distancia, sino a la vez tareas encomendadas al lector, presente griego preñado de ideas que no tienen nada de pacíficas, así como advertencias amonestadoras y sermones<sup>30</sup>.

Tal como Luis Oyarzún, y como tantos otros, Mistral requiere distancia para poder apreciar su país y, así lo intuye, para ser apreciada por él. “Si viviera por allá, hace rato que me habría convertido en la ‘Gabi’ o algo por el estilo”, declara con franqueza en alguna ocasión. Sin embargo, a diferencia de Oyarzún o Benjamín Subercaseaux, la geografía humana<sup>31</sup> de Mistral no se construye desde el recorrido placentero por la tierra, sino en la memoria. Se trata de un itinerario imaginario, retrospectivo, recorrido en el recuerdo, puesto “a buen recaudo” de las inclemencias del malsano clima

<sup>30</sup> No está de más recordar también la etimología de “recado”, asociado a recaudar, del latín *receptare* o *recaptare*, “recibir, acoger” o bien “recuperar”. La forma romance proviene de la variante *recapitare*, influenciada por *capitalis*, “caudal, bienes”. Los recados de Mistral recuperan, entonces, el caudal de ese río que “suenan siempre cerca”, “canturía de mi sangre/o bien un ritmo que me dieron”.

<sup>31</sup> La propia Mistral se refiere a la noción de “geografía humana” en el texto titulado “Jean Bruhnes y la geografía humana”: “‘Amor servicial’ hacia la tierra misma a la que se quiere, sirviéndola en su propio relato, y piedad para los que necesitamos a veces, y con qué violencia, de la descripción geográfica como del retrato materno, por consolarnos de lo perfecto que perdimos y que, sin nosotros, ‘sigue siendo’ a lo lejos” (*Gabriela anda por el mundo*, p. 36). Es importante este vínculo entre la geografía y la imagen materna, sobre el que volveremos.

intelectual chileno, alejada del país al que “no se le ocurre dar al escritor sino unas clases oficiales o no darle absolutamente nada”<sup>32</sup>. Esta relación de Gabriela Mistral con el viaje puede describirse remitiéndola a uno de los tipos de viajeros que distingue Tzvetan Todorov: el exiliado,

aquél que interpreta su vida en el extranjero como una experiencia de no-pertenencia a su medio, y que la aprecia por esta misma razón. El exiliado se interesa por su propia vida, es decir, por su propio pueblo, pero se ha dado cuenta de que, para favorecer ese interés, era mejor vivir en el extranjero, allí donde no ‘se pertenece’<sup>33</sup>.

No podemos dejar de pensar que en las líneas siguientes, referidas a Rilke, Mistral deja escapar algo así como una confesión que apunta en esa dirección:

¿Dónde no estuvo Rilke? En Italia, en España, en Egipto y Marruecos, en Escandinavia, en Rusia, en París. (...) Si se queda clavado en casa de sus mayores, hombre de semejante tortura interna, entregado a las fieras de la imaginación, habría caído en la amargura morbosa de Andreieff, del que algo tiene en la pasión del misterio angustioso. La cretona violenta del mundo, que él cortaba en sus trenes y sus barcos, mudándole imágenes, le libraba siquiera a medias de los demonios del cuarto cerrado<sup>34</sup>.

Los *Recados contando a Chile* pueden dividirse en dos grupos: las semblanzas (retratos de “personajes ilustres”) y los referidos al paisaje<sup>35</sup>. En el primero de esos dos grupos, la relación entre los hijos ilustres de la nación y la masa popular que los arroja al olvido es la misma que se establece

<sup>32</sup> *Recados*, p. 150. Esta reconstrucción libresca y rememorante de la geografía chilena es tal vez la base de la composición del *Poema de Chile*. Cfr. al respecto el libro de Santiago Daydí Tolson, *El último viaje de Gabriela Mistral* (Santiago: Aconcagua, 1989), y más recientemente, *Que será de Chile en el cielo*, de Soledad Falabella (Santiago: LOM, 2003).

<sup>33</sup> Tzvetan Todorov, *Nosotros y los otros. Reflexión sobre la diversidad humana* (México: Siglo 21, 1991, p. 382).

<sup>34</sup> *Materias*, pp. 203-204.

<sup>35</sup> La distinción entre unos y otros me fue sugerida por Arrigoitia: “Desde la nostálgica extranjería, [Mistral] recrea los recuerdos de la geografía –topografía, fauna y flora– y de los hombres –políticos, artistas y escritores– chilenos” (Luis de Arrigoitia, *Pensamiento y forma en la prosa de Gabriela Mistral*. San Juan, Puerto Rico: Universidad de Puerto Rico, 1989, p. 267).

entre la masa olvidada y su madre simbólica (el cronista: Gabriela Mistral, según la representación “maternal” que se ha hecho habitualmente de ella el imaginario popular y una cierta crítica tradicional). En otras palabras, Mistral se ocupa en sus “recados” de rescatar del olvido a los personajes notables, narrándolos. Sin embargo, ella, a su vez, al escribir desde el extranjero, ha olvidado (abandonándola) a la masa a la que se dirige, lo que tal vez explica algunas de las reacciones adversas que suscitaron textos suyos.

Pasemos ahora al segundo grupo de recados: los que se refieren al paisaje chileno, reconstruido por medio de la escritura que lo descifra, a partir de los jirones de memoria y las lecturas documentales, con el fin de presentarlo a los interlocutores extranjeros ante los que Mistral representa a Chile a la vez que con el fin de enseñárselo a los chilenos mismos. El lector ideal de Gabriela Mistral la recuerda, evoca, añora e interpreta, por una parte, como ella lo hace con la geografía de su suelo natal. Los textos de Mistral son formadores de lectores ideales de una manera que oscila entre la benevolente reprimenda, la cátedra magisterial y la exigencia imperativa. Sus recados funcionan como instancias formadoras de cultura, en el sentido de la *Bildung* romántica, que se aproxima a lo propio a partir de la experiencia de lo ajeno. Por otra parte, la estructura del recado le permite a Mistral elaborar su nostalgia. La añoranza del suelo natal, constantemente aludida como origen pulsional de la escritura, es una máscara, una estrategia dramática no desprovista totalmente de histeria. Mistral no quiere volver a Chile más que en la escritura. Su deseo de aferrarse a ese origen no es más que un pretexto, una coartada para escribir. Olea, en el artículo citado, sugiere que la errancia es un modo de escapar al encasillamiento en un papel femenino convencional, centrado en la reproducción y sedentariedad. El viaje sería entonces un rechazo de la domesticidad, una dislocación de lo “propriadamente” femenino<sup>36</sup>. En efecto, la misma Mistral describe lo femenino como ligado a la estabilidad, en un movimiento paradójico que no sabemos si leer como ingenuo o irónico:

La mujer tiende a volver la ganancia del hombre, cuerpo estable y disfrute sin riesgo, en casa o predio. El mundo habría sido puro nomadismo o fuego fatuo de aventura incansable si no le ponen al Adán la Eva al costado y en ella la responsabilidad de los hijos.

<sup>36</sup> Literalmente, ya que dis-locar viene de *locus*, lugar, del cual prefixo ‘dis’ indica la des-trucción por el des-plazamiento.

Siguiendo en esta línea de permanencia, la mujer crea sobre la tierra pesada, de la que está segura, las costumbres que traen también su plomo adentro<sup>37</sup>.

Se explica entonces que el viaje se describa como “vicio”<sup>38</sup>, o que se lo compare en repetidas ocasiones al matrimonio<sup>39</sup>. Al mismo tiempo, al referirse a él se lo vincula al ascetismo como forma de aprendizaje<sup>40</sup> y al misticismo<sup>41</sup>, actividades ambas vedadas a la mujer que se ajusta a los marcos tradicionales de conducta, y que se encuentran contenidas en la representación tradicional del viaje como alegoría.

¿Es entonces el viaje en Mistral algo así como “pura retórica”, solo una idea recibida de la que se sirve para construirse un lugar de enunciación incierto, ubicuo, que le permita enjuiciar sin ser nunca enclaustrada, un pretexto para la construcción de lo que Adriana Valdés llama sus “identidades tránsfugas”<sup>42</sup>. He mostrado hasta ahora cómo la noción de viaje, la idea del viaje, sirve de eje articulador a los recados mistralianos. ¿Cómo opera sobre su escritura, en cambio, la *experiencia* del viaje? De modo esencialmente ambiguo, contradictorio. La experiencia del viaje vuelve huida e inestable, completamente insituable, la identidad que la idea del viaje servía para construir:

<sup>37</sup> *Gabriela anda por el mundo*, p. 155.

<sup>38</sup> “Los ingleses (...) han impuesto a Europa el vicio de viajar...” (*op. cit.*, p. 17); o bien “el viaje da vicios revueltos con virtudes...” (*ibíd.*).

<sup>39</sup> “Mudar de país no es malo; pero a veces representa una empresa tan seria como el casamiento; nos casamos con otra costumbre, lo cual es cosa muy seria.” (*op. cit.*, p. 405); o bien: “Antes el viaje constituía suceso, dividía la vida en dos partes, como el matrimonio; ahora va volviéndose ejercicio vulgar como el baño” (*op. cit.*, p. 17).

<sup>40</sup> “Escuela de humildades es el viaje. Desembarcar sin abrazos, ser en el hotel una cifra como en el presidio; transformarse en el dato de pasaporte para una alcaldía y no tener nostalgias de individualizaciones ni de privilegio local, resulta a la larga más útil para perder vanidad que una lectura de Marco Aurelio” (*op. cit.*, p. 19).

<sup>41</sup> “¿Existe un místico del viaje? Para mí el místico es el que a cada hora saborea el cielo como de nuevo. El místico del viaje ha tomado la tierra por cielo. Entiende en calidades del aire, hace jerarquías de paisajes con la tierra de llanura, la de montaña y la de colinas; ha aprendido a atisbar semblantes y tiene no sé qué goce de bibliófilo, con la diferencia sobrenatural de la cara de los hombres” (*ibíd.*).

<sup>42</sup> “Gabriela Mistral: identidades tránsfugas (lectura de Tala)”, en *Composición de lugar*. Santiago: Editorial Universitaria, 1995. Se trata también en ese texto el tema del “temor a descastarse”, constatación que inspiró gran parte de las ideas expuestas en este texto.

La lengua forastera nos toma y literalmente nos inunda. En esta especie de catástrofe, existen muchos bienes, sin embargo, la acción vulgar y cotidiana, se nos trueca en novedad con sólo mudar de sitio. Suele cambiar en nosotros aun el respirar, según la altura de la serranía o el bajo de la costa y se avivan o se relajan el ritmo de la marcha y el del habla también. Ciertos paisajes vuelven búdico al más desasosegado: las ciudades locas ponen a hervir. Nos azoran cosas que creíamos inmutables: el pan es más denso o más ligero; el agua se hace aguda o gruesa, en todo caso novedosa. El propio cuerpo se vuelve otro, zarandeado por el más o el menos del la electricidad atmosférica, y por los alimentos novedosos para la lengua<sup>43</sup>.

Es decir, la experiencia del viaje es necesariamente dolorosa, además de formadora. Este dolor desconcertante y desorientador, este extravío, esta pérdida, se ejerce sobre el cuerpo, como cambio en la costumbre<sup>44</sup>.

Por otra parte, Mistral se da cuenta del descalce entre la idea del viaje y su experiencia. Descubre pronto que toda experiencia del viaje es a la vez más y menos que la idea preformada. Estamos siempre por debajo de la expectativa que nos hemos hecho:

el viaje, el verdadero, no es éste; ni el que hace aquel viajero, dueño de vacadas (que no le vuelven dueño de su vida) ni el del marinero que ansía costa y mujer, ni el mío. El *viaje* es aquel sin puerto deliberado de destino, sin día. Viaje por el mar y para él, sin más objeto que el horizonte desnudo y las olas en eterno abotonamiento.

Pero este viaje no es para los forzados, corresponde a hombres más libres que existen en no sé qué planeta y que no tienen más objeto de vida que *la vida*: conocer y gozar sin prisa los elementos con sus pulmones y sus ojos amantes<sup>45</sup>.

<sup>43</sup> *Gabriela anda por el mundo*, pp. 405-6.

<sup>44</sup> “Lo que llaman la costumbre significa un ritmo de vida y parece que no tuviera mucha importancia que una melodía del hábito se vuelva más rápida o más lenta o que sencillamente se cambie. Venimos a saber más tarde que el ritmo adoptado, y que a veces tuvo apariencias de magnífico, nos triza y nos hace estallar lo mismo que la mudanza de calor y frío triza y rompe los cuerpos. La costumbre constituye el tejido de muchas almas pareciendo ser únicamente la rutina de muchos cuerpos, y cuando nos la descuajen, el desgarrón se siente en las entrañas que era donde remataban sus hilos” (*op. cit.*, p. 154).

<sup>45</sup> *Op. cit.*, p. 138.

Esta conciencia de la infidelidad, la traición con respecto a la idea del viaje, la advierte de su inanidad. En una formulación sumamente baudeleriana, advierte que: “El viaje es aventura tres cuartos maravillosa y uno estúpida: suele conocerse al que sobraba antes de encontrarse y la mano no golpea nunca a la puerta que se andaba buscando desde poco después que se nació”<sup>46</sup>. Si lo que importa, entonces, en el viaje, no es la experiencia objetiva sino el modo de asimilarla, el sedentarismo obstinado tiene tanto valor como el extremo nomadismo<sup>47</sup>. Por otra parte, cabe la posibilidad de que la experiencia viajera opere precisamente como borradura de experiencias y recuerdos:

el viaje da vicios revueltos con virtudes. Da la costumbre del olvido. Nada penetra en nosotros sin desplazar algo: la imagen nueva se disputa con la que estaba adentro, moviéndose con desahogo de medusa en el agua; después la cubre como una alga suavemente, sin tragedia. Viajar es profesión de olvido. Para ser leal a las cosas que venimos a buscar, para que el ojo las reciba como al huésped, espaciosamente, no hay sino el arrollamiento de las otras<sup>48</sup>.

Ahora bien, como hemos visto, este doble saber acerca del viaje existía ya en la época de auge del viaje “verdadero”, “auténtico”. El fin del viaje, en cambio, su conversión en turismo, sería reciente. Fussell lo sitúa tras la Segunda Guerra Mundial. ¿Supo Mistral de esta mudanza histórica? El párrafo siguiente describe certeramente la experiencia del fin del viaje y su reemplazo por el turismo, causado por la extrema facilidad con la que hoy en día se ha vuelto posible desplazarse:

Antes el viaje constituía suceso, dividía la vida en dos partes, como el matrimonio; ahora va volviéndose ejercicio vulgar como el baño. Un lunes se desayunará en Copenhague y el miércoles se estará mirando ese magnífico perfil de *affiche* de la Libertad de New York. La facilidad de los transportes mató lo heroico del viaje, el heroico a

<sup>46</sup> *Op. cit.*, p. 235.

<sup>47</sup> “...hay dos místicas igualmente eficaces: la de caminar toda la vida y la de podar el mismo arrayán sesenta años en un patio. Salen de esas dos normas criaturas igualmente extraordinarias” (*Materias*, p. 213).

<sup>48</sup> *Gabriela...*, p. 20.

lo Godofredo de Bouillon, reduciéndolo a la gestión sin énfasis del American Express<sup>49</sup>.

El fin del viaje, su banalización, se describe como una ausencia de heroísmo. Pareciera que la técnica moderna vuelve imposible el viaje clásico, lleno de peripecias. En suma, pareciera que la comodidad va paralela a una pérdida de la experiencia, del peligro. Así, Mistral anota, por ejemplo, la pérdida que implica el viaje aéreo:

Arrellanados en una silla de marroquí, sin riesgo ni incomodidad, sin aire circundante, más burgueses que el grueso viajero de pullman, más que el del camarote de barco, cuanto tiene de heroico y de libre un vuelo, nos lo mata la posición y la redonda seguridad. Lástima de fraude<sup>50</sup>.

Sin embargo, se esfuerza por contrarrestar esa anestesia con una extrema atención:

A pesar de esta conjuración de vulgaridad y de confort yo me empeño en “sentir” el vuelo, en probarlo sobre mí y en “darme cuenta”(…) [N]o me ocupo de la tierra que vamos pasando y pongo toda mi atención en sentir el vuelo, empecinada en que el viaje resulte diferente y no se me aniegue en la memoria con mis dos mil viajes de tren.

El día es tan quieto, tan seguro está también el aire, que no tenemos balanceo alguno sino apenas uno que otro viraje que yo siento gracias a mi atención, o, a lo mejor, a mi buen deseo<sup>51</sup>.

Por contraste, es justamente la falta de atención lo que Mistral le reprocha a los viajeros displicentes, que condena a quedarse en casa:

Viajan algunos ya con displicencia (...). Lástima de ricos que se han estropeado una fiesta más, a fuerza de sobajearla demasiado. Pero lástima sobre todo del *desatento*, de la humana maleta de viaje que no recibe sino los choques de las estaciones y la marca de los hoteles. ¿Por qué estos no ceden el boleto y se quedan?<sup>52</sup>

<sup>49</sup> *Op. cit.*, p. 17.

<sup>50</sup> *Op. cit.*, p. 28.

<sup>51</sup> *Ibid.*

<sup>52</sup> *Op. cit.*, pp. 17-18.

¿Es, entonces, Mistral, la última viajera, la última representante de una especie en extinción? Veamos cómo responde Luis Oyarzún, otro incansable andariego, a la experiencia del viaje.

## 2.2. *Luis Oyarzún, filósofo itinerante*

En uno de los ensayos recogidos en *Temas de la cultura chilena*, Oyarzún descubre dos tipos humanos: el roto y el huaso. El huaso es el hombre sedentario, apegado a su terruño, estable. El roto, en cambio, es un

hombre andariego (...) que no encuentra su sitio propio en ninguna parte establecida, en ningún estrato del país, y vaga a lo largo del territorio o sale de él hacia tierras extrañas. El *roto* que se mete en guerras y guerrillas como mercenario o intruso o simple buscador de aventuras, el que se embarca en la cubierta de buques sin itinerario fijo, desparramándose por América o por donde sea, el chileno pata de perro, *patiperro*. Este encarna una imagen bien representativa de una parte de los chilenos, en todas sus situaciones y oficios<sup>53</sup>.

El roto es descrito también como el “chileno vivo de fantasía o más o menos ligero de cascos que sale del país, sin ligarse o sentirse ligado a nada establecido, con cierta vocación universalista de meteco, con la picazón de correr mundos”<sup>54</sup>. Oyarzún pertenece, por cierto, a esta clase de chilenos: si leemos el diario que llevó desde los 29 años hasta su muerte, con algunas interrupciones, veremos que sus páginas están fechadas en los más diversos lugares de Chile, América o Europa, e incluso Asia. Como anota Leonidas Morales en su introducción al texto, “...es el diario de un viajero. O mejor: el diario de una conciencia íntima que intenta autodeterminarse o aprehenderse, a la luz contrastante o afín de sociedades y culturas de distinto signo”<sup>55</sup>.

Las primeras anotaciones de Oyarzún sobre el viaje datan de 1949. Estaba entonces en Europa, gracias a una beca. La experiencia viajera de Oyarzún se asemeja mucho más al viaje de formación característico del

<sup>53</sup> *Temas de la cultura chilena*. Santiago: Ed. Universitaria, 1967, pp. 16-17.

<sup>54</sup> *Ibid.*

<sup>55</sup> Luis Oyarzún, *Diario íntimo*. Departamento de Estudios Humanísticos, Santiago 1995. Edición, introducción y notas de Leonidas Morales, p. 10.

intelectual latinoamericano que la de Mistral. Cuando Mistral sale de Chile, ya estaba formada como escritora. Es verdad que la experiencia cosmopolita le enseñó mucho, pero los núcleos conflictivos de su poesía ya estaban definidos antes. Oyarzún, en cambio, construye su proyecto intelectual en diálogo con la cultura europea. El periplo formativo con el que se inicia el diario otorga a Oyarzún la distancia necesaria para comprender a Chile de manera crítica, y a la vez le permite afirmar, por oposición al peso de la historia, una identidad latinoamericana basada en lo natural (idea nada nueva, por cierto, que corresponde a un prejuicio europeo sumamente difundido):

Soy una criatura del Nuevo Mundo, un sudamericano al fin, hijo de Pillán y de los monstruosos dioses indios. Allá no sabemos que nuestra existencia está llena de poesía, de sol, de aire, de fuego, de mar, de estrellas, de cordialidad selvática, a veces terrible, y sin embargo, qué fascinadora y qué fuerte comparada con este senil y exquisito corazón de Europa<sup>56</sup>.

Por otra parte, el viaje contribuye a acentuar una conciencia crítica y a la afirmación del cosmopolitismo por sobre el chauvinismo localista y el nacionalismo torpe. La identidad que propone Oyarzún es una identidad ecléctica, de mosaico:

En último término, es mío todo lo que pueda comprender y amar. Tal es, tales son mis tradiciones. La filosofía griega, el arte chino, la arquitectura maya, Nueva York, Roma, Moscú como concreciones de vida, todo eso y mucho más, todo eso es tan mío como la Naturaleza misma<sup>57</sup>.

Ahora bien, la construcción de la identidad propia por medio del viaje no es nunca tan unívoca ni estable. Me referí ya en otro trabajo a la ambivalencia con la que Oyarzún encara el viaje<sup>58</sup>. Por una parte, el desplazarse le permite distanciarse y criticar lo propio. Por otra parte, no puede alejarse mu-

<sup>56</sup> *Op. cit.*, 30-31.

<sup>57</sup> *Op. cit.*, 389.

<sup>58</sup> “El *Diario íntimo* de Luis Oyarzún: una lectura”, en *Revista Chilena de Literatura* 55, noviembre 1999: 103-128. Este ensayo plantea una lectura temática del diario en la que aparecen desarrollados más extensamente gran parte de los ejes y motivos que menciono aquí.

cho tiempo del país del que se queja, que le duele, sin sentir una aguda nostalgia. Y, a diferencia de Mistral, Oyarzún siempre termina regresando, aunque no se quede mucho tiempo aquí. Un buen ejemplo de esta ambivalencia a la que me refiero es el vaivén entre Europa y América anotado en su temprano viaje formador. El año cincuenta, en Inglaterra, anota lo siguiente:

Desde un comienzo he sentido en Europa, como el rasgo dominante, la presencia de la historia, que confiere sentido y perspectiva al presente, por mediocre que éste pueda ser. Como tal cosa nos es en América totalmente desconocida, ella provoca en el ánimo del americano la más violenta y definitiva experiencia. No siempre se trata de una experiencia grata y estimulante, aunque suela conducir a un estado de gracia. A veces, produce fastidio, tedio y aun horror. (...) En ciertos instantes, uno suspira por hallarse otra vez en nuestros libres espacios, en nuestras costas virginales<sup>59</sup>.

Sin embargo, el año 51, al regresar a Chile, escribe: “Recuerdo a veces como un encanto incomparable mi vida en Londres, esa libertad independiente de toda gala de la naturaleza. Aquí, bajo un cielo demasiado luminoso y demasiado abierto”<sup>60</sup>. Un poco antes, había comentado: “Vuelvo a sentir a Europa como el mundo en que la vida del espíritu es posible, gracias a esa comunión entre los hombres que es la historia...”<sup>61</sup>, y, en otra parte, “En algunos instantes llega al colmo mi tedio de mí mismo y de estos lejanos lugares. Quisiera volver a Europa de un solo impulso, sin pasar por Santiago”<sup>62</sup>.

El viaje implica entonces la construcción de una identidad vacilante, nómade, indecisa (indecible). No se puede existir sino en ese vaivén doloroso entre el aquí y un lugar otro, distante. Este sentimiento, que Octavio Paz ha llamado “la dialéctica entre alas y raíces” es un conflicto típico latinoamericano, pero en Oyarzún adquiere un carácter especialmente dramático debido a su falta de resolución en una identidad definitiva. El viaje no es para él tan solo un inocente pasatiempo, deambular ocioso del

<sup>59</sup> *Diario*, p. 47.

<sup>60</sup> *Op. cit.*, p. 95.

<sup>61</sup> *Op. cit.*, p. 84.

<sup>62</sup> *Op. cit.*, p. 100.

cosmopolita que se siente en todas partes como en casa, sino que se liga a menudo a un doloroso desarraigo, lo que lo aproxima a la Mistral:

En cada salida de Chile me siento como un árbol arrancado o bien pelado como un plátano, “mondado en granada viva”, hasta que me adapto, ave migratoria, al viaje. En el aeródromo de Buenos Aires me sentí morir de desolación. Sentía cruel el vuelo, implacable el dios que me ordenaba esa separación<sup>63</sup>.

El joven Oyarzún oscila, confundido, entre la nostalgia y la fascinación por lo extranjero. Sin embargo, con el tiempo aprende el desapego. Los viajes se convierten en una oportunidad de salir del encierro del ambiente intelectual chileno, de cortar con la rutina. Llegan incluso a convertirse en motor de la escritura (Luis Oyarzún publica el 60, a los cuarenta años, su *Diario de Oriente*, que recoge impresiones de la Unión Soviética, China e India). En general, los viajes de Oyarzún en esa época lo aproximan al tipo de viajero que Todorov ha llamado “impresionista”:

El impresionista es un turista muy perfeccionado: para empezar, tiene mucho más tiempo que quien vacaciona, por otra parte amplía su horizonte a los seres humanos y, por último, trae consigo al regresar, ya no simples clichés fotográficos o verbales, sino, digamos, esbozos, pintados o escritos. De todos modos, comparte con el turista el hecho de constituir él mismo el único sujeto de la experiencia<sup>64</sup>.

El impresionista parte porque la vida en su lugar de origen le parece monótona, o bien para buscar un ambiente más apropiado a su estado de ánimo. No le interesan los países en sí, sino lo que ellos le dejan (las impresiones). La autoironía puede evitarle el narcisismo de no ver en los otros sino pretextos para su placer personal, personajes pintorescos que incorporar a su relato para enriquecerlo. Como Benjamín Subercaseaux en *Chile o una loca geografía*, es el placer de recorrer e ir describiendo en la medida en que la trayectoria se realiza lo que articula la escritura del viajero. Placer sensual (y espiritual, en Oyarzún) del contemplar que lo acerca a la experiencia estética de la “salvación por los sentidos” y al amor de los detalles

<sup>63</sup> *Op. cit.*, p. 296.

<sup>64</sup> *Diario de Oriente*, p. 379.

ínfimos. Ahora bien, por otra parte, el viaje se asocia al desarreglo placentero pero devastador de los sentidos, al desorden de los paraísos artificiales por oposición a la estabilidad y calma espiritual características de una vida consagrada al trabajo intelectual (y esta vacilación entre el alma y la carne es tal vez el mayor de los dilemas que sufre Oyarzún a lo largo de toda su vida):

¿Hacer maletas? ¡Qué poesía en otro tiempo! ¡Qué tortura hoy! ¡Hacer maletas! Despertar temprano y salir de viaje, con libros que no voy a leer, con cuadernos que volverán vacíos. Mejor mirar en la quietud estos esmaltes, estos cuadros, estas plantas. Echar, al fin, raíces. Alguna raíz. ¡Y ahora, a las 10 de la noche, hacer maletas!<sup>65</sup>

Si el viaje era para el joven Oyarzún una experiencia formadora, en la que se constituyó su proyecto intelectual, y el Oyarzún maduro se servía del viaje para aguzar sus sentidos gracias a la contemplación, en sus últimos años éste se vuelve rutina, fatigosa obligación, desequilibrio indeseado:

Otra vez víspera de viaje. Y de nuevo a China, de donde vino este libro, que no alcanzo a terminar antes de irme, y que volverá conmigo a su país. En la víspera de cada viaje se mueven raíces. Y yo soy un poco planta. (...) Otra vez el mundo, cada vez más angosto, y más ajeno. A estas alturas de la vida, si uno no es turista norteamericano desaprensivo, se viaja con el temor, y hasta con el presentimiento de la muerte ajena, y ya un poco de la propia, con una muerte callada y extranjera<sup>66</sup>.

Es eso lo que diferencia a Oyarzún de un turista. Es cierto que viaja para recoger impresiones, como quien colecciona *souvenirs*, y que se da cuenta de la proliferación de los desplazamientos triviales por pseudo-lugares, de la invasión de hordas bárbaras premunidas de cámaras fotográficas, que ingresan a las catedrales y museos sin ningún respeto ni atención, indiferentes. Pero Oyarzún no es “un turista norteamericano desaprensivo”: se da cuenta de que hay en el viaje un riesgo, un peligro, una experiencia que disloca (y recordemos que la etimología latina vincula experiencia, peligro

<sup>65</sup> *Diario íntimo*, p. 432.

<sup>66</sup> *Op. cit.*, p. 514. Es importante señalar que el párrafo de Oyarzún se cierra con una cita del poema “La extranjera”, de Mistral.

y viaje). Esta experiencia no puede ser sino la del tiempo, de la fugacidad y, por lo tanto, de la muerte. La multiplicidad de sensaciones, sinestesia alucinada, acaba por desembocar en la anestesia (la muerte de la experiencia): “Nuestro mal es la insensibilidad. Después del pecado, el hombre pierde una parte de sí, pierde la gozosa unidad y plenitud de su ser original y comienza a ser insensible. En nosotros, esta insensibilidad es ya máxima”<sup>67</sup>. O bien el siguiente pasaje, de raigambre agustiniana<sup>68</sup>:

El sentimiento del pecado no nos viene tanto de nuestras malas acciones como de nuestras omisiones. El peor pecado es la cesantía del alma, no amar, no admirar, no adorar, no cantar, no elevarse en himnos de alabanza al cielo. Ver, en cambio, el humo ocioso del cigarrillo, sentir el estómago, el corazón y el páncreas, comer y beber sin causa, fornicar sin júbilo<sup>69</sup>.

Supongo que es esa sensación de inconsolable tedio, de acedia, la que hace escribir a Oyarzún, en sus últimos días, “La experiencia como un disco rayado”<sup>70</sup>. También la última anotación del diario emparenta a la muerte con el viaje: “TAKEN for a RIDE”. La utilización de otro idioma parecería indicarnos algo así como que la muerte, último exilio, nos desarraiga y arranca de la lengua materna, nos obliga a traducirnos, a verternos a otra lengua y descastarnos. O bien que, como en el poema “Le voyage” de Baudelaire, la experiencia de la muerte es la única manera de hacer frente a la muerte de la experiencia: “Muerte, viejo capitán, es tiempo de levar anclas / ¡Este país nos aburre, oh Muerte! ¡Zarpemos!”

Es sobre todo la lúcida conciencia de la experiencia lo que convierte a Oyarzún, pese a todo, en un viajero ejemplar. Supongo que intuyó que la única experiencia que nos queda por hacer es la experiencia de la inanidad de la experiencia. Ahora bien, como señala otro Pablo Oyarzún, el problema que plantea la oposición no resuelta entre concepto (idea, en los términos de Fermeadois) y experiencia en el marco del programa de la filosofía contemporánea es que la extinción de la experiencia

<sup>67</sup> *Op. cit.*, p. 44.

<sup>68</sup> Pienso en la noción del pecado como inercia, como dejarse estar, que se perfila en las *Confesiones*.

<sup>69</sup> *Op. cit.*, p.306.

<sup>70</sup> *Op. cit.*, p. 591.

ya no podría ser dramática (como si el acabamiento de la experiencia pudiera darse, todavía, como experiencia y, si se quiere, apocalípticamente), sino *virtual*, es decir, a la manera de una administración indefinidamente modalizada del fin. En este sentido, el problema actual de la experiencia estribaría en la insistente tendencia a la imposibilidad de la experiencia misma, no porque ya no pueda haber más experiencias, sino porque ninguna de estas podría alterar el régimen prestablecido (programado) de posibilidad en que ellas han de encuadrarse<sup>71</sup>.

El mismo Oyarzún señala que la única posibilidad de encontrar algo a lo que aún podamos dar el nombre de “experiencia” sería entender ésta como sustracción, como “remisión no totalizable a la totalidad”, como aquello que no se deja atrapar, aprehender por el entendimiento o la expresión. Es lo que Giorgio Agamben llama “infancia”:

A una teoría de la experiencia que quisiera, de manera verdaderamente radical, plantear el problema de su dato originario, le sería necesario buscar un punto de partida, más allá de la “expresión primera”, en la experiencia “aún muda por así decirlo”. En otros términos, le sería necesario preguntar: ¿hay una experiencia muda, hay una *infancia* de la experiencia (*in-fantia*) [Agamben nos recuerda allí la etimología de infancia, relacionada con la falta de habla (*fari*=hablar)]?<sup>72</sup>

Tanto en Oyarzún como en Mistral, la infancia es ese límite con el silencio que vuelve posible la escritura. No la inefabilidad de lo no dicho, sino ese paciente deslizarse a lo largo de un borde, una frontera nunca atravesada pero siempre recorrida, contorno delineado paso a paso, costa desde donde se divisa el horizonte de la experiencia, al que no es posible acceder porque se aparta a medida que uno se aproxima a él. Es la reserva inagotable del *ailleurs* baudeleriano, ese estar bien tan solo en otra parte del que habla Yourcenar.

¿Cómo se aplica esto al viaje? ¿Podemos viajar aún? ¿Hay todavía algo que aprender de Mistral y Oyarzún? ¿Es todavía posible experimentar el

<sup>71</sup> Pablo Oyarzún R.: “Indagaciones sobre el concepto de experiencia”, Revista *Seminarios de filosofía*, n° 11, 1998, p.132.

<sup>72</sup> *Op. cit.*, p. 49.

viaje? Fernandois concluía su texto intentando pasar entre Escila y Caribdis, al proponer una solución que evitase tanto “el pesimismo exagerado como el optimismo sin límites”, esas “dos formas no pocas veces vulgares de conformismo.” Tal vez más que intentar el equilibrio de una síntesis (siempre, me temo, reductora en su aparente ecuanimidad), debamos contentarnos con el ejercicio, frente a estos dilemas, de una porfiada perplejidad no poco parecida a la “dialéctica en suspenso” que propone Walter Benjamin. ¿No es eso, al fin y al cabo, lo que Mistral y Oyarzún nos enseñan respecto del viaje?

#### RESUMEN / ABSTRACT

El presente trabajo propone, a partir de un texto del historiador Joaquín Fernandois acerca del fin del viaje, una lectura de la obra ensayística de Luis Oyarzún y Gabriela Mistral centrada en este tema. Se considera el viaje en estos dos autores, por una parte, en cuanto alegoría que articula su discurso y, por otra parte, en tanto que *experiencia*, irreductible a la retórica. Es en esta dirección que se proponen ciertas ideas acerca de la forma actual que adopta el viaje, discutiendo con la hipótesis de Fernandois.

*From a text by the historian Joaquin Fernandois about the function of travel writing, this essay proposes a new reading of the essays of Gabriela Mistral and Luis Oyarzún. In both these authors, traveling is considered, on one hand, as allegory that enables them to organize their discourse and, on the other, as 'experience' beyond the merely rhetorical.*

*It is in this direction that certain ideas are discussed concerning the form adopted by present day travel writers, in the light of Fernandois' hypothesis.*